

DIE POLITISCHE THEOLOGIE DER ENTROPIE: EIN KATECHON FÜR DAS KYBERNETISCHE ZEITALTER.

Mashines / 2024-04-03 / Carl Schmitt, Feind, Kybernetik, Politik, Theologie / Von David Bates

"Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist schon am Werk, es muss nur der, der es zurückhält [τὸ κατέχον], noch verschwunden sein."
2 Thessalonicher 2:7

Carl Schmitt begann während des Zweiten Weltkriegs mit der Entwicklung des Katechon-Konzepts, doch ist es vor allem für die herausragende Rolle bekannt, die es in seinem Nachkriegsbuch über die Weltordnung, Der Nomos der Erde (1950), spielt. Angesichts von Schmitts gut entwickelter und kohärenter Theorie der politischen Theologie und seiner anerkannten katholischen Inspiration kann man sagen, dass das Katechon – die weltliche Figur, die den Antichristen bis zur Wiederkehr Christi auf Distanz hält – durch das Prisma seiner theologischen Orientierung interpretiert werden muss. Gleichzeitig besteht kein Zweifel daran, dass dasselbe Buch (wie ein großer Teil von Schmitts Werk zu dieser Zeit) von einer großen Sorge, ja sogar Angst vor einer hypertechnologisierten Menschheit geprägt ist. In einer "industrialisierten und gestalteten [technisierten] Welt", schreibt er, die mit "Hilfe der Technologie" geschaffen wurde, könnten die Menschen "ihren Planeten in eine Kombination aus Warenlager und Flugzeugträger verwandeln". Unweigerlich müssten in diesem neuen Zustand neue Freundschaftslinien gezogen werden, und darüber hinaus könnten Atomwaffen eingesetzt werden, die mit der Vernichtung der Menschheit selbst drohten[1]. Der Atomkrieg wurde schließlich abgewendet; ein neuer Nomos der Erde wurde vielleicht entwickelt und aufrechterhalten.

Anknüpfend an Martin Heideggers Kritik der Moderne kann Schmitts Beschwörung des Katechon, dessen Aufgabe es ist, die Anarchie der Welt

“einzudämmen”, kaum von der Herausforderung durch die zeitgenössische Industrie- und Militärtechnologie getrennt werden, da die Hoffnung auf eine “neue Ordnung” im Grunde von einer Neuordnung dieser neuen technischen Bedingung abhing, die vernichtende Gewalt zu versprechen schien. Wie Nicolas Guilhot brillant gezeigt hat, spielte das amerikanische Nachkriegsdenken über internationale Beziehungen mit der Überschneidung von säkularen Konzepten einer ausgewogenen Regierungsführung und der politischen Theologie mit sehr modernen Herausforderungen eines globalen Gleichgewichts im Atomzeitalter[2]. Wir sehen, wie das Katechon im Kalten Krieg die kybernetischen Sprachen der technologisierten Informationssysteme und die tiefen theologischen Wurzeln moderner politischer Formen miteinander verknüpft hat.Doch diese Zeiten sind nun vorbei. Wie sieht es im 21. Jahrhundert aus? Wie können wir das Politische – die miteinander verflochtenen Fragen von Sicherheit, Technologie und Ordnung – heute denken?

Zunächst einmal müssen wir anerkennen, dass wir derzeit eine der größten Revolutionen in der Kulturgeschichte der Menschheit erleben, die auf einer Stufe mit der Erfindung der Schrift oder der Entwicklung des Buchdrucks steht. Diese Revolutionen wurden durch technologische Innovationen eingeleitet, führten aber letztlich zu einer völligen Umgestaltung der kognitiven, kulturellen und politischen Sphären. Unsere digitale Revolution ist nicht anders, außer dass sie sich so schnell und in so großem Maßstab vollzogen hat, dass es außerordentlich schwierig war, diese Veränderungen zu kartografieren und zu verstehen, während sie stattfanden. Und das aus zwei Gründen: nicht nur wegen des Tempos und des Ausmaßes der Veränderungen, sondern auch wegen der Allgegenwärtigkeit digitaler Technologien und ihrer Fähigkeit, scheinbar natürliche Gewohnheiten zu erzeugen. Die Verflechtung des menschlichen Geistes und Körpers mit digitalen Geräten – ein Prozess, der Anfang des 20. Jahrhunderts mit den ersten reaktiven kybernetischen Maschinen und dann mit der Entwicklung elektronischer Computer

während des Zweiten Weltkriegs und danach begann – hat eine Situation geschaffen, in der es manchmal schwierig ist, zwischen den durchsichtigen Automatismen der technologischen Sphäre und dem menschlichen Nervensystem selbst, das sich auf natürliche Weise anpasst, zu unterscheiden. Wenn man bedenkt, dass wir die neurobiologische Eigenschaft namens "Plastizität" besitzen, wird unsere Unterwerfung unter maschinelle Formen der Vorhersage und Kontrolle in diesem Kontext immer leichter.

Persistente und vernetzte Technologien haben einen immer direkteren Zugang zu unserem Gehirn, da sie unsere Aufmerksamkeit selbst formen und manipulieren. Während also die sichtbarsten Oberflächeneffekte der digitalen Revolution die Aufmerksamkeit politischer und kritischer Theoretiker auf sich gezogen haben, wurde das Auftreten neuer technologischer Phänomene größtenteils im Rahmen überkommener politischer Normen oder Kategorien konzeptualisiert: Überwachung, Privatsphäre, Sprache, Kriegsregeln, Menschenrechte usw. Die digitale Revolution ist also nicht nur für die Menschen, sondern auch für die Gesellschaft von großer Bedeutung. Es ist weniger offensichtlich, dass die digitale Revolution dazu angeregt hat, das Politische als solches im 21. Jahrhundert neu zu überdenken. Wie einige kritische Denker jedoch angedeutet haben, ist das, was derzeit die Aufmerksamkeit auf sich zieht, gerade die Verbindung zwischen der Prävalenz digital vernetzter Technologien im Alltag und in allen Bereichen der wirtschaftlichen und administrativen Kontrolle und ihrem absoluten und unerbittlichen Automatismus. Und das aus sehr "schmittianischen" Gründen: Nämlich weil diese Automatik eine Auflösung des Politischen selbst, eine Neutralisierung der wesentlichen Autonomie des politischen Handelns und eine Entpolitisierung des menschlichen Lebens im Allgemeinen droht. Mehr noch, diese Neutralisierung hat sich mittlerweile als ideologische Position durchgesetzt, die nicht mehr mit einer liberalen Position verbunden ist, sondern von einer neuen

technischen Elite verkündet wird, deren Organisationen nach neuen Modalitäten funktionieren, die trotz ihres enormen Einflusses in der öffentlichen Sphäre nicht immer gut von formalen staatlichen Regelungen gehandhabt werden. Wie Evgeny Morozov warnte, schafft der Drang des Silicon Valley in Richtung einer, wie er es nennt, “friktionslosen Zukunft”, in der Datenverfolgungsalgorithmen und maschinelles Lernen ständig lernen, die Schlüsselprobleme des modernen menschlichen Lebens zu “lösen”, eine breitere Kultur, die nicht einfach eine technokratische Wende in der Politik ist, sondern eine gefährlichere apolitische Neutralisierung der Politik überhaupt[3]. Wie Antoinette Rouvroy und Thomas Berns argumentiert haben, weisen die vielen wuchernden Versionen der Sammlung, Analyse und (vor allem) Vorhersage von “Big Data” in allen Schlüsselbereichen des menschlichen Lebens alle auf eine neue Form der “algorithmischen Gouvernementalität” (manchmal allgemeiner als “algorithmische Governance” bezeichnet) hin, die die menschliche Entscheidung zunehmend eliminiert, und damit die Möglichkeit des Scheiterns, denn Algorithmen integrieren alle Abweichungen und Ausnahmen in eine unaufhörliche Produktion immer neuer Vorhersagemodelle, die in Echtzeit rund um die Uhr laufen[4]. Was der Philosoph Bernard Stiegler als “automatische Gesellschaft” bezeichnet, ist mehr als eine neue “Kulturindustrie” für den Spätkapitalismus; es ist die völlige Desintegration unserer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Netzwerke durch die Schaffung neuer Automatismen über die Technologien der integrierten Digitalisierung. Das Neue an unserer neuen politischen Ökonomie und unserem neuen Wissenssystem ist ihre scheinbar unvermeidliche Tendenz zur Entpolitisierung, das heißt, dass die Logik der Automatisierung (in den technischen und menschlichen Sphären, einschließlich natürlich sogar unserer intimsten Sphären heute) jede echte Intervention, Unterbrechung, Reflexion, Entscheidung oder sogar echten Protest verhindert[5]. Gleichzeitig machen es der riesige Umfang und die Reichweite der vernetzten Systeme sowie ihre Verbindungen zu zahlreichen – staatlichen und nichtstaatlichen –

Verwaltungsebenen sowie zu militärischen Institutionen und anderen Kontroll- und Zwangssystemen unglaublich schwierig, den Einfluss und die Topologie dieser digitalen Räume zu verfolgen. Aus diesem Grund sind die Trends dieser neuen Macht- und Regierungssysteme beim derzeitigen Funktionsniveau der digitalen Technologien vielleicht so schwer in den traditionellen Vokabeln und Ordnungen der politischen Theorie zu konzeptualisieren. In seinem kürzlich erschienenen Buch The Stack: On Sovereignty and Software stellte Benjamin Bratton fest, dass die Entstehung von Computern auf globaler Ebene "nicht nur die westfälische politische Geografie verzerrt und verzerrt, sondern auch neue Territorien nach ihrem Vorbild schafft". Bratton skizziert eine Vielzahl von miteinander verbundenen "Zonen", jede mit ihrer eigenen Logik, die den "Stapel" bilden, eine neue globale Konfiguration, die die überlieferten politischen Formen und Prozesse neu gestaltet und gleichzeitig auslöscht. Er fordert eine neue Art, diese Konfigurationen zu begreifen. In Anlehnung an Schmitts Nachkriegs-Ideen stellt sich Bratton etwas vor, das er als Wolken-Nomos bezeichnet. Selbst wenn es keinen eigenen Nomos gibt, verschmelzen sie Schicht für Schicht zu einer metastrukturellen Ordnung einer anderen Regierungsordnung: eine Maschine, die ein Staat ist, der zusammengehalten wird, indem er technische wie auch rechtliche Ausnahmeräume beschließt"[6]. Die Gefahr, so warnt Bratton, besteht darin, dass die zunehmende Automatisierung zu dem führt, was er den "schwarzen Stapel" nennt, und dass die menschliche Autonomie immer mehr abnimmt

In einem Essay aus dem Jahr 1929 über das "Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen" warnte Schmitt bereits vor den gefährlichen Phantasien des technokratischen "Solutionismus", den Morozov in der heutigen digitalen Kultur als grassierend ansieht. Wie Schmitt erklärte, war es gerade der scheinbar unpolitische Charakter der Technologie, ihre Neutralität, die ihren wesentlichen politischen Charakter verschleierte[7]. Heute laden die Ubiquität und das globale

Ausmaß der digitalen Revolution zu ähnlichen Überlegungen ein. Zwischen dem, was Schmitt die “Religion der Technizität” nennt, und der Entpolitisierung der Technologie als bloße “Neutralität” liegt die eigentliche Herausforderung, die Technologie politisch zu denken.

Ich schlage hier vor, die Geschichte des im Schmittschen Sinne technologiezentrierten Konzepts des Politischen nachzuzeichnen, indem ich seinen Weg in die Kybernetik verfolge – wo er im Allgemeinen als abwesend betrachtet wird. Wenn unsere digitale Revolution tatsächlich das Erbe eines verlängerten kybernetischen Nachkriegszeitalters ist, wird es hilfreich sein, zu untersuchen, wie die Technologie in Bezug auf die Autonomie des Politischen konzeptualisiert wurde. Wie wurde das Politische als unabhängiges Konzept in der technischen Tradition des kybernetischen Denkens während dieser Periode verstanden, die von einer intensiven und fast permanenten Krise geprägt war? Diese historische Untersuchung kann helfen, eine neue Denkweise in unserer heutigen Zeit zu provozieren, in der Menschen, Maschinen und vernetzte Systeme Beziehungen entwickelt haben, die zumindest neue Modelle der politischen Organisation erfordern, wenn nicht sogar ein neues Verständnis des Politischen als solchem.

Das Konzept der Politik als Technik

Schmitts Konzept der Politik war ein wichtiger Moment in der Geschichte des politischen Denkens, nicht weil er eine neue Definition oder sogar eine neue Begrifflichkeit innerhalb dieser Tradition anbot, sondern vielmehr, weil er versuchte, diese Tradition vollständig zu zerstören. Schmitt begnügte sich nicht damit, eine realistische, Hobbessche oder existenzialistische Legitimation der politischen Autorität gegen die liberalen oder republikanischen Visionen dieser Autorität vorzuschlagen. Das Argument war viel radikaler. Das Wesen des

Politischen bestand für Schmitt in einem Kollektiv, das sich gegenüber anderen Kollektiven behaupten wollte; es handelte sich also um kämpfende Entitäten[8]. Die radikale Veränderung, die Schmitt in seinen Überlegungen zur politischen Autorität vornahm, bestand darin, dass er das Problem der Rechtfertigung von Macht innerhalb einer sozialen Organisation oder einer anderen Form menschlicher Organisation eliminierte und behauptete, dass eine politische Ordnung ihrem Wesen nach ein System der Selbstrechtfertigung war, dessen einzige Legitimation das Überleben war. Die politische Autorität war nicht selbst legitimiert, was zweifellos der ganze Sinn der Tradition der politischen Philosophie war.

Für Schmitt ging es nicht darum, die Legitimität einer bestimmten Form des Regierens oder der staatlichen Struktur zu verteidigen. Vielmehr ging es darum, die Ausübung echter politischer Autorität identifizieren zu können, und zwar durch eine rein existenzielle (d. h. objektive) Bestimmung dessen, was er als Freund-Feind-Beziehungen bezeichnete.
Ebenso schien Schmitts Definition des Souveräns (in seinem Buch Politische Theologie von 1922) als derjenige, der über die Ausnahme entscheidet – eine Ausrichtung, die der ungehinderten politischen Autorität ausdrücklich den Vorzug vor jeglichen rechtlichen Rahmenbedingungen oder Normen zu geben schien – ein Beitrag zu einer langen Geschichte von Rechtfertigungen für souveräne (oder diktatorische) Macht zu sein. Doch das wäre ein Irrtum. Der Souverän, so Schmitt, ist wiederum eine notwendige Implikation des politischen Systems. Damit die politische Einheit als Einheit fortbesteht, muss sie in der Lage sein, sich an die beispiellose Situation, den außergewöhnlichen Umstand, der niemals vorhergesehen werden kann, anzupassen. Der Staatsapparat, die Rechtsinstitutionen, die Verwaltungsbürokratie, keiner der von den Gesellschaften aufgebauten normativen Mechanismen wäre jemals in der Lage, die Ordnung aufrechtzuerhalten, wenn eine Krise ihre Reaktionsfähigkeit übersteigt. Dieses

Konzept der Souveränität erkannte die Notwendigkeit einer “Vitalität” innerhalb des politischen Systems als aktive existentielle Entität an.
Schmitt gab die Richtung seines radikalen Ansatzes in der politischen Theologie vor: “In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste eines Mechanismus, der durch Wiederholung torpediert wurde”[9]. Der Bezug auf das Leben ist hier absolut entscheidend. Die politische Gemeinschaft, so Schmitt, ähnelt in ihrer selbstrechtfertigenden und rein existenziellen Ausrichtung sehr dem Organismus. Historisch gesehen können wir ähnliche Konzeptualisierungen von Norm und Ausnahme in der biologischen Sphäre beobachten. Bereits 1915 untersuchte Walter Cannon (der während des Ersten Weltkriegs bahnbrechende Forschungen zu physiologischen Schocks durchführen sollte), wie sich der Organismus auf Krisenbedingungen vorbereitet: die berühmte Kampf- oder Fluchtreaktion, wie er sie nannte, “die elementaren Erfahrungen ..., die in kritischen Notsituationen plötzlich auftreten”. Wie er damals fragte: “Was ist die Bedeutung dieser tiefgreifenden körperlichen Veränderungen? Was sind die Funktionen des Notfalls?”[10]. In einem viel späteren Aufsatz, auf dem Höhepunkt der politischen und militärischen Krise von 1941, spekulierte Cannon über die Analogien zwischen physiologischen und politischen Systemen und stellte fest, dass “wenn das körperliche Wohlbefinden [durch Feinde] gefährdet wird”, die Veränderung des Systems absolut notwendig wird. Genauer gesagt behauptet er, dass “der Körper vereinheitlicht, integriert, zu einem einzigen Zweck dient: dem Überleben”. Im Krisenfall erfährt die innere Ordnung “Reaktionen, die die innere Umgebung tiefgreifend stören”; aber, so fügt er hinzu, “sie stören sie [...], um den Organismus in einem Kampf, der mit Leben oder Tod enden kann, effektiver zu machen”[11]. Es war übrigens Cannon, der das Schlüsselwort “Homöostase” in die Kybernetik einführte, und man sieht, dass der Prozess der Aufrechterhaltung des Gleichgewichts, den dieses Wort meint, keineswegs ein mechanischer und vorhersehbarer Prozess ist. Das Lebewesen ist vielmehr eine Gemeinschaft, die sich mal im Frieden, mal im Krieg befindet, die Momente normaler Störungen in

ihrem Umfeld erlebt und diese ausgleicht, aber plötzlich intensive Krisen erlebt, die angesichts eines immensen existenziellen Risikos zu einer radikaleren Neuorganisation zwingen.
Das existentielle Modell des Organismus kann die von Schmitt vorgenommene Neuausrichtung des Politischen aufklären; es kann jedoch kein Modell für das Politische liefern, eben weil die politische Gemeinschaft selbst keine natürliche Entität ist. Auf etwas kontraintuitive Weise ist es das Modell des Organismus, das Schmitts politischer Neuorientierung zugrunde liegt.

Schmitts vitalistische Erzählung von der souveränen Ausnahme, die den sich wiederholenden "torpedoartigen" Mechanismus durchbricht, der seine spezifisch künstliche und sogar technische Konzeption des Politischen umsetzen wird. Cannon selbst war sich voll bewusst, dass, wenn die Menschen angesichts einer (wirtschaftlichen, militärischen oder sozialen) Krise auf die Biologie zurückgreifen mussten, um Organisations- und Reaktionsmuster zu finden, sie dann die Infrastrukturen aufbauen mussten, die die Arten homöostatischer und notfallmäßiger Handlungen ermöglichen würden, die die Einheit der Gesellschaften bewahren würden, da diese nicht natürlich gegeben waren. Außerdem liefen die menschlichen Gesellschaften Gefahr, hyperorganisiert zu sein, und mussten daher aufpassen, dass sie nicht der diktatorischen Willkür erlagen, was in der biologischen Welt keine Gefahr darstellte[12].

Wie Schmitt mehr als einmal bemerkte, gibt es keinen grundlegenden Gegensatz zwischen den "mechanistischen" und "organizistischen" Positionen. Menschen sind Lebewesen, aber sie leben auch in einem technischen Zustand, und vor allem werden sie durch das künstliche und daher immer zerbrechliche Konstrukt des Staates geschützt. Sein Bezugspunkt war Hobbes, und die Bedeutung von Hobbes' maschineller Konzeptualisierung des Staates in diesem Zusammenhang wurde in Schmitts Buch von 1938 über die Leviathan-Metapher und ihr

“Scheitern” absolut deutlich – das sowohl ein Versuch Schmitts war, eine verschleierte Kritik am Dritten Reich zu üben, als auch eine kritische Analyse des modernen “totalen Staates” als technisches Instrument.
In seinem berühmten Werk zeichnete Hobbes zahlreiche Gedankengänge nach, die mit dem Bild des Leviathan verbunden sind, von den biblischen Erzählungen über die Idee des “sterblichen Gottes” bis hin zur anglo-germanischen Mythologie. All diese Elemente sind wichtig, räumt Schmitt ein, weil sie die notwendige Macht des Leviathans heraufbeschwören, um alle Gegner zu vernichten und alle in Angst und Schrecken zu versetzen. Doch da Hobbes mit der zeitgenössischen Wissenschaft, Philosophie und Medizin bestens vertraut war, konzentrierte er sich auf einen wesentlichen Verständnisrahmen. Der Staat ist eine künstliche Maschine, die zur Aufrechterhaltung der Sicherheit konstruiert wurde: “Die Idee des Staates als technisch vollendetes, menschengemachtes Magnum Artificium, einer Maschine, die ‘Recht’ und ‘Wahrheit’ nur in sich selbst verwirklicht – das heißt in ihrer Leistung und Funktion -, wurde von Hobbes zum ersten Mal erfasst.”[13] Die Idee des Staates als ein technisch vollendetes, menschengemachtes Magnum Artificium, einer Maschine, die ‘Recht’ und ‘Wahrheit’ nur in sich selbst verwirklicht, das heißt in ihrer Leistung und Funktion, wurde von Hobbes zum ersten Mal erfasst.

Der Leviathan war sowohl eine Art mythischer Organismus, der die Menschen in Atem halten konnte, als auch ein modernes technisches Instrument, das ein komplexes soziales, politisches und militärisches System organisieren konnte, um den Frieden eines Volkes zu bewahren. Dennoch, und das ist Schmitts Schlüsselargument, war der Staat auch nicht einfach eine automatische Maschine. So sehr er ein “künstlicher Mensch” – mit anderen Worten ein Automat – war, so sehr fehlte ihm (gerade weil es sich um einen künstlichen Organismus handelte) die Art von organisatorischer Integrität, die für ein natürliches Tier charakteristisch ist. So brauchte der Leviathan als Maschine (im Gegensatz zum

natürlichen Menschen), wie Hobbes klar feststellte und Schmitt hier hervorhob, den Souverän, um das Ganze zusammenzuhalten, die künstliche "Seele" (die die cartesianische Seele ersetzte), um diese mechanistische Struktur zu beleben. 1 Die künstliche Seele, wie auch die "echte" Seele, ermöglichte, so könnten wir sagen, den Ausdruck der Entscheidung in der Maschinerie des Körpers – sei es der politische Körper oder der physiologische Organismus: "Hobbes übertrug [...] die cartesianische Vorstellung vom Menschen als Mechanismus mit einer Seele auf den "riesigen Menschen", den Staat, und machte aus ihm eine Maschine, die von der repräsentativen Person des Souveräns angetrieben wurde."[14] Der Souverän war der einzige Mensch, der sich in der Maschinerie des Körpers ausdrücken konnte, und er war der einzige Mensch, der sich in der Maschinerie des Körpers ausdrücken konnte. Schmitts Ziel, hier in dem Hobbes-Buch von 1938, aber auch schon vor 1933, war es, vor dem zu warnen, was er als Entpolitisierung oder Neutralisierung des Staates bezeichnete.

1938 lautete die indirekte Kritik am Dritten Reich: Der in der westfälischen Epoche entwickelte Staatsapparat habe das entscheidende Zentrum des Souveräns (die "Seele" des Automaten) rasch beseitigt, und der Staat sei daher zu einem bloßen technischen Instrument anderer Kräfte in der Gesellschaft geworden, auch wenn er sich im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts rasch zu einer dominierenden Kontroll- und Befehlskraft in diesen Gesellschaften entwickelt habe. Mit der unglaublichen Entwicklung der technischen Mittel für Kommunikation, Information und Bewaffnung hat die Macht des staatlichen Kommandomechanismus in erstaunlicher Weise zugenommen[15]. War er in diesen anderen Epochen zumindest an die vorherrschenden Normen gebunden gewesen (die Vernunft im 18. Jahrhundert, die wirtschaftlichen Prinzipien im 19. Jahrhundert), so war der Staat als technisches Wesen im 20. Jahrhundert nun völlig frei von jeglicher normativen Beschränkung. Die Staatsmaschine war nur noch ein Mittel, ohne Zweck; oder, anders ausgedrückt, sie konnte nun zu jedem

Zweck eingesetzt werden, und ihr offensichtlichster Zweck war vielleicht die Technologie selbst – insbesondere die Technologie der Zerstörung: der Krieg.

Schmitt argumentierte bereits vor 1933 ähnlich. Bereits in der Politischen Theologie zeigte er, wie der moderne Staat als eine Maschine verstanden wurde, die von selbst funktioniert: "Die Kohärenz des ausschließlich wissenschaftlichen Denkens hat … die politischen Ideen durchdrungen….. Der Souverän, der in der deistischen Weltanschauung … der Ingenieur der großen Maschine geblieben war, wurde radikal beiseite geschoben. Die Maschine funktioniert jetzt von selbst"[16].

Seine bekannte Kritik am Liberalismus bestand in der Tat darin, dass das liberale Konzept des Staates die Entscheidung unterdrücke und somit die Souveränität neutralisiere und den Staat entpolitisiere. Sein Argument, das in verschiedenen Zusammenhängen wiederholt wurde, war, dass Entpolitisierung etwas ganz anderes als Neutralisierung sei. Als im Laufe der europäischen Geschichte die "Kernsphäre" der Gesellschaft (die den Raum des Politischen und damit den Bereich der Freund-Feind-Entscheidung definiert) selbst zu einem Ort des internen Protests und zu einer Bedrohung für den Fortbestand des Staates und der Gesellschaftsordnung wurde, konnten (und taten dies auch) die Herrscher diese Sphären neutralisieren, indem sie sie entpolitisierten und das Politische in eine andere Sphäre verlagerten, eine neue "Kernsphäre", die einen einheitlicheren und weniger antagonistischen Raum der Gemeinschaft bieten würde. Das Hobbes'sche Zeitalter ist genau einer dieser Epochenwechsel in der Geschichte der Neutralisierung, der nach einem religiösen Bürgerkrieg stattfand

Interessant ist, dass Schmitt in den späten 1920er Jahren erkannte, dass sich selbst die Idee einer "gemeinsamen Sphäre" in den modernen europäischen Staaten praktisch verflüchtigt hatte, ebenso wie jedes starke "theologische" (d. h.

metaphysische) Engagement, das einen Glauben an eine analoge politische Autoritätsstruktur für die Souveränität hätte untermauern können. Die Situation war seiner Meinung nach äußerst ernst, nicht nur, weil der Staat seiner Fähigkeit beraubt worden war, in Krisensituationen für Ordnung zu sorgen (indem er über "Ausnahmen" entschied), sondern vielleicht noch wichtiger, weil es keine offensichtliche Gründungssphäre gab, die die Art von Intensität und Einheit besaß, die notwendig war, um eine neue Organisation des "Politischen" selbst bereitzustellen. Auf welcher Grundlage würden Entscheidungen zwischen Freund und Feind getroffen werden? Wie würde jeder Souverän legitimiert werden?

An dieser Stelle ist es hilfreich, auf Schmitts Aufsatz von 1929 über Neutralisierungen und Entpolitisierungen zurückzukommen, da er die Frage um das Problem der Technologie herum neu ausrichtet. Die Herausforderung war der neue revolutionäre Staat der Sowjetunion. Die Russen, so sagt er, hätten sich für eine neue "Religion" der Technizität entschieden. Unter Aufgabe jeglicher politischer Theologie stützte sich der neue Staat auf die Technologie, um die Gesellschaft neu zu organisieren und die Probleme der Wirtschaft und Ordnung zu lösen. Angesichts der Krise des Politischen war der Übergang zur Technokratie (oder zu dem, was Cannon als "Biokratie" bezeichnete) sicherlich verlockend. Doch wie Schmitt betonte, gibt es keine neutrale Politik der Technologie. Oder anders ausgedrückt: Die technischen Instrumente, die dem Staat zur Verfügung standen (und wir sollten hier den Schwerpunkt auf die Militärtechnologie legen), konnten von anderen Staaten auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Ergebnissen eingesetzt werden. Die Entscheidung bleibt entscheidend. Für Schmitt ist die der Technologie innewohnende Neutralität das, was die Technologie intrinsisch politisch macht. Eine radikalere Idee verbirgt sich in seiner Analyse. Wie er feststellte, ist es in der heutigen Zeit die Technologie, die alle buchstäblich miteinander verbindet. Die Technologie ist der Raum, in dem sich die Menschen nunmehr ausrichten müssen. Ohne sie als "zentrale Sphäre" zu bezeichnen ("das gegenwärtige Jahrhundert kann nur vorläufig als das

Jahrhundert der Technik verstanden werden"), verkündet Schmitt, dass die Technik, ob wir es wollen oder nicht, alle politischen Trennlinien neu ziehen und die eigentlichen Parameter von Feindschaft und Freundschaft neu definieren wird: "Wie sie letztlich zu verstehen ist, wird sich erst zeigen, wenn wir wissen, welche Art von Politik stark genug ist, um die neue Technik zu beherrschen, und welche Art von echten Freund-Feind-Gruppierungen sich auf diesem neuen Terrain entwickeln können"[17].

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Verflechtung von Technik, Feindschaft und Politik durch die Entwicklung von Atomwaffen nur noch intensiver. Tatsächlich war eine der Herausforderungen der Nachkriegszeit für das Nachdenken über Politik auf internationaler Ebene die scheinbare Unmöglichkeit von "Feindschaft" und Krieg angesichts der überwältigenden zerstörerischen Fähigkeiten dessen, was Hannah Arendt als die "übernatürliche" Technologie der Atomenergie bezeichnet hat. Schmitt war keine Ausnahme, und es ist klar, dass seine Arbeit zum Völkerrecht und der Begriff des Katechon selbst, wie er in Der Nomos der Erde entwickelt wird, auf das Problem globaler Machtkonfigurationen ausgerichtet waren. Aber es gab noch eine andere Dimension des Problems von Technologie und Politik in Schmitts Nachkriegsdenken, die weniger offensichtlich, aber vielleicht wichtiger ist, um das Erbe der kybernetischen Konzepte in den zeitgenössischen technopolitischen Infrastrukturen nachzuvollziehen.

Was Schmitt schon früh erkannte, war, dass es nicht mehr nur darum ging, die neuen Technologien zu beherrschen und neue politische Orientierungen zu formen. Bereits 1954 wandte er sich in einem Dialog über die Macht wieder Hobbes zu, aber um zu behaupten, dass der Mensch die Technologie als Mittel einsetzt, um seine "biologische Schwäche und Unzulänglichkeit" zu kompensieren. Was er damit sagen wollte, war, dass die Menschen in der heutigen Zeit mit ihren technischen Prothesen "auf monströse Weise

überkompensieren”. In diesem Zusammenhang konzentrierte sich Schmitt nicht mehr nur auf die Neutralisierung des Staates und die Abschaffung der Entscheidung. Er erkannte, dass die Technik als Prothese Mensch-Maschine-Netzwerke produzierte, die “menschliche” Entscheidungen in ihrem Inneren erdrückten; die Gefahr bestand darin, dass die technischen Netzwerke nun die Menschen beherrschten, die sie gebaut hatten: “Der menschliche Arm, der die Atombombe hält, das menschliche Gehirn, das die Muskeln des menschlichen Arms innerviert, ist im entscheidenden Moment weniger ein Anhängsel des einzelnen isolierten Menschen als eine Prothese [Prothese], ein Teil des technischen und sozialen Apparats, der die Atombombe produziert und sie einsetzt.”[18] Schmitt war sich bewusst, dass die Technik als Prothese den Menschen in die Lage versetzte, die Entscheidungen des Menschen zu treffen.

Das menschliche Individuum war nur noch ein Teil eines komplexen Netzwerks von Aktivitäten, die von einer Reihe von Maschinen und Menschen verteilt wurden, und tatsächlich musste dieses Individuum in Bezug auf das gesamte Netzwerk von Aktivitäten verstanden werden: “Die Macht des Individuums ist nur eine Art Ausschwitzung einer Situation, die aus einem System der unermesslich verbesserten Arbeitsteilung resultiert” (18). Als Schmitts Dialogpartner die Errungenschaften der modernen Technologie feiern wollte und beispielsweise feststellte, “dass wir Maschinen haben, die schneller und besser rechnen als jedes menschliche Gehirn”, antwortete Schmitt, dass das Problem das hier implizierte “wir” selbst sei: Es geht nämlich nicht mehr um den Menschen als Menschen, sondern vielmehr um eine vom Menschen ausgelöste Kettenreaktion”[19]. Die neue Form der Macht, mit der wir konfrontiert waren, war “eine objektive, autonome Eminenz, die die engen physischen, intellektuellen und animatorischen Fähigkeiten ihrer individuellen menschlichen Erfinder unendlich übertraf”[20]. Für Schmitt war dies der “neue Leviathan” unserer Zeit – des kybernetischen Zeitalters, könnte man sagen.

Tatsächlich definierte Schmitt in einem anderen Dialog aus den 1950er Jahren die Herausforderung der Nachkriegszeit sowohl als eine Frage des Nomos der Erde – die neuen globalen Rechtsräume der Luft, des Meeres und der Erde – als auch als eine Frage der beschleunigten Technologie. Und zwar nicht nur der Waffen, sondern auch der "Geräte", die "die Fähigkeiten des menschlichen Gehirns übersteigen" und an die Stelle der Aktivitäten des menschlichen Körpers treten. Die Frage, wie diese Frage zu stellen sei, überwältigte einen der Teilnehmer des Dialogs; er gab zu, dass sein eigenes Gehirn "erschlafft" sei, und ein anderer schlug vor: "Erlauben Sie also, einen kybernetischen Apparat zu bauen, der die Frage erfasst und für Sie beantwortet."[21] Die Frage, wie diese Frage zu stellen sei, wurde von einem der Teilnehmer des Dialogs nicht beantwortet. Noch 1965 kam Schmitt auf die Frage der Staatsmaschinerie zurück und stellte fest, dass in unserer "wissenschaftlich technologisierten Zivilisation" der Automatismus regiere. In Verteidigung von Hobbes erinnerte er daran, dass der Leviathan zwar ein technisches Instrument sei, aber die Hand eines Souveräns oder zumindest ein Ordnungsprinzip erfordere. Ohne dieses gebe es keine echte Entscheidung und damit auch kein echtes politisches Handeln. Der autonome technische Staat war zu einer solchen Handlung nicht fähig. In diesem Zusammenhang von "Entscheidungen" zu sprechen, wäre genauso absurd, wie wenn man den Wechsel von roten und grünen Ampeln auf den heutigen Verkehrswegen als eine Reihe von "Verwaltungsakten", d. h. als Entscheidungen, betrachten wollte. Wie Schmitt unter Berufung auf Hobbes deutlich machen wird, ist "kein perfektionierter kybernetischer Apparat (kybernetischer Apparat) an sich in der Lage, die Frage Quis judicabit (Wer entscheidet) zu stellen"[22].

Schmitt scheint hier sowohl begrifflich als auch historisch zwischen einer Form technokratischer Neutralität mit ihren gefährlichen politischen Folgen[23] und einer Vision der zukünftigen deleuzianischen "Kontrollgesellschaft", diesem "neuen Monster"[24], positioniert worden zu sein, als er nach einem Weg zu einer

neuen politischen Ordnung suchte, die das Politische innerhalb dieser technologisierten, militarisierten und industrialisierten Moderne auf die eine oder andere Weise bewahren würde.

Ein kybernetisches Konzept der Politik

“Der Mensch hält die Technologie nicht in seiner Hand. Er ist ihr Spielball. In dieser Situation kommt es zu einer völligen Vergessenheit des Seins, zu einer völligen Verschleierung des Seins. Die Kybernetik ersetzt die Philosophie und die Poesie”.
Martin Heidegger, Thor-Seminare

Heideggers viele Jahre zurückliegende Kritik an der kybernetischen Weltsicht scheint gut zu Schmitts Warnungen vor den Gefahren einer automatisierten und technologisierten Sphäre des kalkulatorischen “Verwaltungswesens” zu passen. Es stimmt, dass die Kybernetik, die Wissenschaft, die versucht hat, intelligente Maschinen, Organismen und Menschen in einem einzigen theoretischen Rahmen zu erfassen, sich auf die zentrale Doktrin der selbststeuernden Entität, des Automaten ohne “Seele” sozusagen, stützte. Gewiss, lange Zeit war das Erbe der Kybernetik im politischen Bereich ein Erbe der Technokratie, dessen berühmtestes Beispiel vielleicht das von Stafford Beer für die chilenische Regierung entworfene System “Project Cybersyn” ist, das in den Jahren vor dem von den USA unterstützten Militärputsch im Jahr 1973 (gelinde gesagt etwas unvollkommen) umgesetzt wurde[25].
Gleichzeitig ist klar, dass die Nachkriegs-Neukonfiguration von Staaten und internationalen Blöcken im Zuge eines beispiellosen Krieges und völkermörderischer Gewalt neue Denkweisen für Politik und internationale Beziehungen erforderte, und für viele bot die kybernetische Ausrichtung genau den Typus radikaler neuer Modelle für ein solches Projekt. Wenn wir auf einen Teil

dieses Denkens zurückblicken, das heute kaum in den Kanon der politischen Theorie aufgenommen wurde, können wir sehen, dass es nicht von einer Auslöschung des Politischen oder einer Verleugnung der Entscheidung beherrscht wurde, wie wir es erwarten könnten, wenn wir Heideggers extreme Position einnehmen würden.

Ein erstes Beispiel ist aufschlussreich. In den 1940er und 1950er Jahren wurde der Politikwissenschaftler David Easton mit einer sehr schmittianischen Frage konfrontiert. Seine (und andere) Arbeiten auf dem Gebiet der quantitativen Forschung führten ihn zu der Erkenntnis, dass ein Übermaß an Daten der eigentlichen Identifizierung des Politischen im Kern des Unternehmens den Garaus gemacht hatte. Wie kann man das Wesen des Politischen lokalisieren, wenn in modernen Gesellschaften so viele Aktivitäten mit den Operationen des Staates verbunden sind? Easton war einer der ersten amerikanischen Forscher, der sich explizit auf die sogenannte "Systemtheorie" stützte, um dieses theoretische Problem anzugehen. Es ist wichtig, hier anzumerken, dass diese neue Richtung kein Versuch war, die politische Aktivität zu systematisieren. Zunächst einmal versuchte Easton (wie Schmitt), den konzeptuellen Kern des Politischen zu identifizieren. Um ein politisches System von anderen sozialen Systemen zu unterscheiden, muss man es identifizieren können, indem man seine grundlegenden Einheiten beschreibt und die Grenzen zieht, die es "von Einheiten außerhalb des Systems unterscheiden"[26]. Zweitens hat Easton, wie das folgende Diagramm (siehe Abbildung 1), das diesem einflussreichen Artikel beigefügt war, zeigt, die Schlüsselkategorie der Entscheidung keineswegs verdrängt, ganz im Gegenteil.

Wenn wir uns genauer ansehen, wie Norbert Wiener (der Mitbegründer der Disziplin der Kybernetik und ihr aktivster Befürworter nach dem Krieg) das Konzept erklärte, können wir sogar anfangen zu erkennen, wie politische

Analogien verstanden werden können, ohne technokratische Tendenzen oder vereinfachte Automatisierungsmodelle vorauszusetzen. Wie Wiener 1950 schrieb: “Die Maschine ist, wie der lebende Organismus, ein Dispositiv, das lokal und zeitweilig dem allgemeinen Trend zur Erhöhung der Entropie zu widerstehen scheint. Durch ihre Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen, kann sie um sich herum einen lokalen Bereich der Organisation in einer Welt erzeugen, deren allgemeine Tendenz zur Verschlechterung besteht”[27]. Es ist klar, dass die Frage lautete, wie man die Natur dieser Entscheidungen definieren und konzeptualisieren kann. Aber zumindest bestand die Frage der Politik im kybernetischen Bereich darin, wie man das politische System als eine sehr aktive Arena der Reaktion auf Umgebungen verstehen kann, eine Arena, die eine entschiedene Reaktion auf sich ändernde Bedingungen und oftmals mit einem hohen Grad an Unsicherheit erforderte[28]. Wie wir gesehen haben, implizierte der Schlüsselbegriff “Homöostase”, den Wiener aus seiner ersten Zusammenarbeit mit Walter Cannon übernahm, immer die Möglichkeit einer Krise, die neue Organisationen und Handlungen erfordern würde. Wie John von Neumann mit Blick auf die erstaunlichen Fähigkeiten des Nervensystems bemerkte, “gibt es mehrere Organe, von denen jedes in der Lage ist, im Notfall die Kontrolle zu übernehmen”[29].

Die Kybernetik ist also nicht einfach eine Reduktion komplexer Aktivitäten auf einen Mechanismus, sondern eine Wissenschaft der Komplexität. Über Mechanismus und Organizismus (oder sogar “Vitalismus”) hinausgehend, untersuchte die Kybernetik selbstorganisierte und selbstgesteuerte Gebilde, die sich an schwierige und sich ständig verändernde Umgebungen anpassen können. Die Chance für politische Theoretiker lag nicht in den alten Metaphern der “Maschine” an sich, sondern in den Ideen, die aus der besonderen Art von Maschinen gewonnen wurden, die die Kybernetiker untersuchten und

konstruierten: den Informationsmaschinen. Wie Karl Deutsch, eine der wichtigsten Figuren dieser Bewegung (wenn nicht sogar die wichtigste), sagte, war die Kybernetik ein völlig neues Modell von “Kommunikation und Kontrolle”, das eine neue Methode für das Studium komplexer Organisationen, insbesondere menschlicher Gesellschaften, förderte[30]. Deutsch, ein deutschsprachiger Jurastudent aus der Tschechoslowakei, der 1938 in die USA gekommen war und nach Hitlers Annexion des Sudetenlandes dort geblieben war, war Kollege von Wiener und anderen am MIT geworden, als er nach seiner Promotion in Harvard dort zu lehren begann. In seinem berühmten Werk The Nerves of Government aus dem Jahr 1963 legte Deutsch seine Grundsätze dar: “Regierungen – d. h. politische Systeme oder Entscheidungs- und Kontrollnetzwerke – hängen von Kommunikationsprozessen ab und [...] sie ähneln in mancher Hinsicht menschengemachten Kommunikationsgeräten.”[31] Deutsch war der Meinung, dass es sich bei Regierungen um eine Art von Kommunikation handelt, die von Menschenhand geschaffen wurde

Wie bei Easton ist bei genauer Betrachtung von Deutschs komplexem Diagramm für ein politisches Kontrollsystem (siehe Abbildung 2) die Entscheidung eindeutig ein entscheidendes Element des Systems. Das Feedback ist nur ein Mittel, um die Entscheidungen zu erhellen.

Für Deutsch wurde die Souveränität als Funktion eines Systems reimaginiert. Sie kann daher an bestimmten Standorten des Systems konzentriert oder gleichmäßiger über das gesamte System verteilt sein. Im ersten Fall “kann die Leistung des Systems der Situation konzentrierter Souveränität ähneln, die den absoluten Monarchien Europas vertraut ist” (Deutsch, 1963: 209). Deutschs Hauptargument ist jedoch, dass ein politisches System eine solche Konzentration nicht benötigt. Wiederum von der Kybernetik und der Systemtheorie inspiriert, betonte er, dass der entscheidende Begriff des Gleichgewichts keine

vereinfachende Idee von “Balance” sei; ebenso sei Homöostase keine einfache Idee von Reaktion und Gegenreaktion: “While the classical mechanism often considered equilibrium as an appropriate overall description of the whole of a large system, the concepts of equilibrium and unbalance are now more useful to describe temporary states of small components of these systems.”[32] Der Begriff des Gleichgewichts und der Unausgeglichenheit wird in der Regel als “Gleichgewicht” oder “Ungleichgewicht” bezeichnet.

Aus diesem Grund können die Entscheidungspunkte im System verstreut sein, da lokale Zonen der Stabilität erforderlich sein können, um die Kontinuität und Lebensfähigkeit des Gesamtsystems zu gewährleisten. Ein dynamisches System (oder das, was der einflussreiche Systemtheoretiker Ludwig von Bertalanffy ein “offenes” System nennen würde) (siehe Abbildung 3) ruht nie und hat nie eine singuläre Identität, denn es ist immer dabei, sich strukturell an neue Bedingungen anzupassen, selbst wenn dies auf subtile Art und Weise geschieht[33].

Hier findet sich eine Schmitti’sche Dimension wieder: Die Fähigkeit zur Anpassung, zum “Lernen”, zu dem, was Deutsch explizit als “Plastizität” bezeichnet, ist eine andere Art zu sagen, dass das politische System in der Lage ist, mit alten Normen zu brechen, wenn es mit neuen Situationen konfrontiert wird und sich für einen neuen Weg entscheidet: “Dank dessen, was es in der Vergangenheit gelernt hat, ist es der Gegenwart nicht völlig unterworfen. Dank dessen, was sie noch lernen kann, ist sie nicht vollständig der Vergangenheit unterworfen. Seine inneren Umstellungen als Reaktion auf neue Herausforderungen erfolgen durch die Interaktion zwischen seiner Gegenwart und seiner Vergangenheit”[34].

Das Wesentliche an Deutschs Vision war, das muss gesagt werden, dass diese Antworten nicht automatisiert werden konnten. Wenn die Politik der “Leitsektor”

der Gesellschaft ist, unter Bedingungen von “Stürmen, Strömungen, Wellen und Sandbänken”, betonte er nachdrücklich die Notwendigkeit, die kognitiven Fähigkeiten des Menschen zu stärken, und zwar durch Heuristik, um Wissen zu erwerben, aber auch durch kritisches Denken, um unsere Werte und Ergebnisse zu testen[35].
Es sollte auch betont werden, dass Deutsch seit Beginn seiner Karriere in den späten 1940er Jahren stets daran interessiert war, wie sich politische Systeme entwickeln und verändern, sich von den klassischen Formen des westfälischen “Nationalstaats” entfernen und zu neuen, größeren Konfigurationen verschmelzen (wie die spätere Europäische Union oder die NATO, die Schmitt als Großräume oder politische “Großräume” bezeichnete) und im Laufe dieses Prozesses neue Merkmale annehmen[36]. Wir können also feststellen, dass es sowohl eine Art “kybernetische” Wende in Schmitts Nachkriegsdenken gibt, eine Wende, die ein früheres Interesse an Technologie und Automatismus fortsetzt, als auch ein wichtiges Entscheidungselement im frühen kybernetischen Denken rund um die Politik. Beide Denkrichtungen waren gleichermaßen an den sich verändernden Räumen der Politik in einer radikal neuen Weltordnung interessiert. In dieser Schnittmenge können wir damit beginnen, die Implikationen einer kybernetischen Interpretation dieser neuen Figur der politischen Theologie, die in Schmitts Nachkriegswerk auftaucht, nämlich des Katechon, zu erforschen.

Die kybernetische Figur des Katechon

” ... der Erzfeind, die Desorganisation”.
Norbert Wiener, Kybernetik und Gesellschaft. Der menschliche Gebrauch von Menschen.

Die Weltordnung der Nachkriegszeit sollte das Katechon als eine radikal säkulare Figur positionieren, und zwar in dreifacher Hinsicht. Erstens war das christliche

Zeitalter, wie Schmitt in Politische Theologie II erläutert, kein “langer Marsch” mit einem gerichteten historischen Weg. Es handelte sich vielmehr um eine “lange und einzige Wartezeit, ein langes Intervall zwischen zwei Gleichzeitigkeiten”[37]. Folglich hat das Katechon, das die Unordnung der Anarchie in der historischen Zeit “zurückgehalten” hat, nur für lokale und temporäre historische Ordnungen in Vorwegnahme des Endes der Geschichte gehandelt. Mit anderen Worten: Es bestand absolut keine Beziehung zum Göttlichen. Zweitens: Unabhängig davon, wie wir den theologischen Kontext des Katechon verstehen, funktioniert die Figur selbst nicht als theologische Entität. Wie Tertullian richtig erkannte, war der Katechon seiner Zeit in Wirklichkeit der römische Kaiser. Derjenige, der in der historischen Zeit eingeschränkt ist, ist einfach die politische, militärische oder rechtliche Kraft, die in der Lage ist, Ordnung zu erzeugen. Wenn man sich dem Katechon schließlich aus der Perspektive der politischen Theologie nähert (d. h. dem Politischen als säkularisiertem theologischen Konzept), ist es sogar noch radikaler säkular, da seine theologische Funktion seiner eigenen Aktivität oder Struktur überhaupt nicht innewohnt. Daher ist sein Analogon in der politischen Sphäre eigentlich nur er selbst – der Produzent von Ordnung als reine Funktion.

Wie dem auch sei, was Schmitt in Nomos der Erde beschrieb, war eine Reihe von territorial-räumlich geformten politisch-rechtlichen Ordnungen in Europa, die das hatten, was ich eine systematische Form nennen möchte, in dem Sinne, dass ihr dynamisches Gleichgewicht nicht durch eine einzige einfache souveräne Kraft oder Autorität aufrechterhalten wurde, sondern durch ein komplexes Netzwerk von Institutionen und Autoritäten. Schmitt vertrat beispielsweise nachdrücklich die Ansicht, dass es zu Beginn des Heiligen Römischen Reiches keinen “Konflikt” zwischen Rom und den Monarchen gab. Der Kaiser wurde auch nicht über die Königreiche “erhoben”. Das Amt war eine Kommission mit “konkreten Aufgaben und Aufträgen”, die die Arbeit des Katechon darstellten. Als die ursprüngliche Ordnung Europas in der Zeit der Religionskriege und der Schaffung des

kolonialen Raums zerfiel, fand er eine neue Ordnung, die Sicherheit und Frieden bewahrte – zumindest innerhalb der territorialen Grenzen Europas. Wir haben es mit einem neuen "Gleichgewicht" zu tun, das Schmitt nicht als die "Beziehungen" zwischen souveränen Staaten definiert, sondern sorgfältiger als eine zwischenstaatliche Ordnung, die den einzelnen Staat als Agenten entfaltet. Die rechtliche Gleichstellung des Staates hat den zwischenstaatlichen Krieg in Europa in eine Methode des Gleichgewichts verwandelt. Wie Schmitt unter Bezugnahme auf diese neuen Hobbes'schen Staaten oder "magni homines" schreibt, hatten die neuen magni homines gleiche Rechte, die gegenseitig als solche anerkannt wurden. Aber ihre Gleichheit als persönliche Mitglieder einer engen Gemeinschaft europäischer Souveräne unterschied sich von der Gleichheit oder dem Gewicht, das jeder – auch der kleinste – im System eines territorialen Gleichgewichts [in dem System eines territorialen Gleichgewichts][38] hatte.

Ohne die gesamte Erzählung im Detail zu erläutern, ist es plausibel, die Geschichte dieser aufeinanderfolgenden Weltordnungen als organisierte Systeme nachzuzeichnen, die in der Lage waren, ein internes Gleichgewicht gegen die stets präsenten Kräfte der Unordnung aufrechtzuerhalten – seien sie nun außerhalb des Systems oder (was für Schmitt vielleicht wichtiger ist) innerhalb des Systems. Wie können wir also die Funktion des Katechon in diesen Systemen verorten? Und wie können wir (wenn überhaupt) zwischen dem Raum des Politischen und der Tätigkeit des Katechon unterscheiden?
Wenn das Katechon die Bremse des Antichristen ist, der nun abstrakter als Anarchie oder die Tendenz zur Unordnung – mit anderen Worten Entropie – verstanden wird, ist es wichtig zu sehen, dass es nicht der Fall ist, dass das Katechon ein direkter Agent der Ordnung ist. Das ist genau die Interpretation, gegen die Schmitt und andere klar argumentiert haben. Stattdessen sollten wir das Politische als die Möglichkeit interpretieren, das "Fragment der Ordnung" zu schaffen. Aber selbst hier scheint es mir, wenn man Schmitts Arbeit in der

Zwischenkriegszeit betrachtet, insbesondere seine “negative Anthropologie” und seine existenziellen Analyserahmen, angemessener zu sagen, dass selbst das Politische nicht die Schaffung einer Ordnung ist, sondern vielmehr die Übertragung einer Unordnung. Um in kybernetischen Begriffen zu sprechen, die Schmitt natürlich etwas fremd sind – aber nicht gerade ahistorisch -, könnte das Politische als eine Übung in “Negentropie” definiert werden. Und dieses Konzept schwingt mit Schmitts Argument in Weimar mit, dass jeder Staat ein vorübergehendes “Fragment” der Ordnung in einer sich verändernden Pluralität von Staaten ist[39]. Absolut sicher ist, dass das Politische für Schmitt nie die positive Instanziierung einer Ordnung war. Das Politische schützt vor Unordnung; seine radikale Mobilität offenbart sein Fehlen einer substantiellen Grundlage.

Wenn dies der Fall ist, könnte das Katechon besser als Schutz des Politischen verstanden werden, das selbst der Schutz vor radikaler Unordnung, radikaler Anarchie, Gewalt und Ungerechtigkeit ist.

Der Zusammenbruch ist die “Desorganisation”. Ich stelle das Katechon so dar, weil Schmitt (in Der Nomos der Erde) mit seiner zeitgenössischen Situation beschäftigt war, einer konkreten globalen Situation, die jedem Ordnungsprinzip zu widersprechen schien, weil das Aufkommen neuer (militärischer und anderer) Technologien das Gleichgewicht und die dynamische Anpassung buchstäblich unmöglich gemacht hatte. Was wäre das neue “System”, das den Globus umfassen würde, ohne ihn zu totalisieren? Die alte eurozentrische Ordnung war tot: “Diese Ordnung entstand aus einer legendären und unvorhergesehenen Entdeckung einer neuen Welt, aus einem nicht wiederholbaren historischen Ereignis. Nur in fantastischen Parallelen kann man sich eine moderne Wiederkehr vorstellen, wie etwa Menschen auf dem Weg zum Mond, die einen neuen, bis dahin unbekannten Planeten entdecken, der frei ausgebeutet und effektiv genutzt

werden könnte, um ihre Kämpfe auf der Erde zu lindern."[40] In der Tat waren die Menschen in den 1950er-Jahren in der Lage, die Welt zu verändern.

Die Herausforderung des Jahres 1950 war natürlich mit der Ankunft der Wasserstoffbombe verbunden. Aber die Bombe war nur ein Teil einer umfassenderen Frage nach der Technologie, wie wir gesehen haben. Und Schmitt war der Ansicht, dass die Herausforderung dezidiert mit dieser Frage verbunden war. Die Erde würde "jemanden brauchen, dem es gelänge, die freie Technologie einzuschränken, sie zu binden und zu einer konkreten Ordnung zu führen"[41]. Wie er bereits 1929 geschrieben hatte, war die Technologie das unvermeidliche Terrain für alle neuen Freund-Feind-Beziehungen, aber sie war in den 1950er Jahren auch die Matrix für eine neue schwierige Situation – die Verstrickung des Menschen in die Maschinensysteme der fortgeschrittenen technischen Industriezivilisation. Die politische Frage war die nach der Ausrichtung der Völker auf diese neuen militärischen und technischen Achsen. Die Aufgabe des Katechon war also nicht einfach das "Gleichgewicht" des politischen Systems als Ganzes (d. h. der kommende Kalte Krieg). Die kybernetische Dimension von Schmitts katechontischem Moment war entscheidend für die Bewahrung des Politischen als solchem – die Vorbereitung des Politischen gegen seine drohende Neutralisierung durch die Eskalation der automatisierten Technizität selbst.
Was ich daher vorschlagen möchte, ist, Schmitts Katechon weniger als eine einzelne Figur oder Institution zu sehen, sondern vielmehr als eine Funktion innerhalb eines Systems, denn das ist es, was er selbst in Der Nomos der Erde so deutlich aufgezeigt hat. Jahrhundert hielt zum Beispiel keine bestimmte Entität die "Waage" des ius publicum europaeum. Die Bedeutung des Katechon liegt also in den großen Organisationssystemen; seine Rolle besteht darin, ihre Offenheit und kognitive Klarheit sozusagen angesichts der zunehmenden Technizität und organisatorischen Entropie aufrechtzuerhalten. Seine Bedeutung bestand mit anderen Worten darin, den Raum für authentische Entscheidungen offen zu

halten, die die regulatorischen und normativen Anforderungen stören könnten, die der Aufrechterhaltung des dynamischen Gleichgewichts eines komplexen Systems entgegenstehen würden – insbesondere in Zeiten von Krisen und unerwarteten Neuerungen. Für Schmitt war das Katechon nie ein zentralisiertes Kontroll- und Befehlssystem und daher selbst kein Produzent von außergewöhnlichen Entscheidungen oder Autoritäten (oder auch Kritik) innerhalb des Systems. Das Katechon war dezidiert kein Supersouverän.

Schmitt dachte über die moderne Form des Katechon in einer kryptischen Tagebuchnotiz nach, die er kurz nach dem Krieg schrieb, und ich denke, dass diese Formulierung hilfreich ist, um ein neues Konzept des Katechon für das Cyberzeitalter zu definieren. Dort schreibt er: "Es gibt zeitweise, vorübergehende, splitterhafte, fragmentarische Inhaber dieser Aufgabe [Esgibt zeitweise, vorübergehende, splitterhafte fragmentarische Inhaber dieser Aufgabe]"[42].

Ich denke gerne, dass dies bedeutet, dass das Katechon, vielleicht auf unvorhersehbare – oder sogar unvollkommene – Weise, in unseren sozialen Systemen auftauchen kann, nicht um eine Ordnung gegen das drohende Chaos zu festigen oder gar alternative Ordnungen vorzuschlagen, sondern vielmehr um den Geist des Politischen in einer Zeit zu bewahren, in der Automatismus und Kontrolle immer häufiger werden. Ein neuerer theologischer Kommentar zu diesem Problem bringt dies gut zum Ausdruck: "Das Katechon – ein radikal anti-eschatologisches theologisch-politisches Konzept – wendet sich gegen das 'Ende der Welt', oder besser gesagt, gegen die Verkümmerung der Weltoffenheit"[43]. Welche neuen Angleichungen und Feindschaften auch immer unsere neue technopolitische Welt erfordert, das katechontische Prinzip, das die schlimmsten Exzesse begrenzen wird, könnte durchaus unser Widerstand gegen diese Verkümmerung der Offenheit sein. Denn diese Atrophie ist eine unsichtbare und heimliche, schleichende und vielleicht sogar schädliche Neutralisierung der

Offenheit des Entscheidens und Erfindens, einer Offenheit, die weit über die Politik hinausgeht und sich an alle höheren Sphären der menschlichen Kognition und des menschlichen Lebens richtet.

David Bates

Finden Sie den Originalartikel auf https://escholarship.org/uc/item/6t97q98q.

[1] Carl Schmitt, The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, Telos Press, New York, 2003 (1950), S. 49.

[2] Nicolas Guilhot, “American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory”, Constellations 17(2), 2010, S. 224-53.

[3] Evgeny Morozov, To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism, PublicAffairs, New York, 2013.

[4] Antoinette Rouvroy, Thomas Berns, “Algorithmische Gouvernementalität und Perspektiven der Emanzipation: Das Disparate als Bedingung für Individuation durch Beziehung?”, Netzwerke 177, 2013, S. 163-96.

[5] Bernard Stiegler, Die automatische Gesellschaft: Bd. 1. L’avenir du travail, Fayard, Paris, 2015.

[6] Benjamin Bratton, The Stack: On Software and Sovereignty, MIT Press, Cambridge (MA), 2015, S. 34.

[7] Carl Schmitt, The Concept of the Political, University of Chicago Press, Chicago, 2007 (1932), S. 80-96.

[8] Carl Schmitt, The Concept of the Political, a. a. O., S. 28.

[9] Carl Schmitt, Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, MIT Press, Cambridge (MA), 1988 (1922), S. 15.

[10] Walter B. Cannon, Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage (Körperliche Veränderungen in Schmerz, Hunger, Angst und Wut), Appleton, New York, 1915, S. 185.

[11] Walter B. Cannon, “The Body Physiologic and the Body Politic”, Scientific Monthly 79 (1), 1941, S. 22.

[12] Walter B. Cannon, “Biocracy: Does the Human Body Contain the Secret of Economic Stabilization?”, The Technology Review 35, 1933, S. 203-27.

[13] Carl Schmitt, The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol (Der Leviathan in der Staatstheorie von Thomas Hobbes: Bedeutung und Versagen eines politischen Symbols), University of Chicago Press, Chicago, 1996 (1938), S. 45.

[14] Ibid., S. 32.

[15] Ibid., S. 42.

[16] Carl Schmitt, Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, a. a. O., S. 48.

[17] Carl Schmitt, The Concept of the Political, a. a. O., S. 95.

[18] Carl Schmitt, Dialogues on Power and Space, Polity, Cambridge (UK), 2015 (1954), S. 45.

[19] Ibid.

[20] Ibid., S. 46.

[21] Ibid., S. 66.

[22] Carl Schmitt, “Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, Der Staat 4(1), 1965, S. 67.

[23] John McCormick, Carl Schmitt’s Critique of Liberalism: Against Politics as Technology, Cambridge University Press, Cambridge (MA), 1997.

[24] Gilles Deleuze, “Postscript on the Societies of Control”, October 59, 1992, S. 4.

[25] Eden Medina, Cybernetic Revolutionaries: Technology and Politics in Allende’s Chile, MIT Press, Cambridge (MA), 2011.

[26] David Easton, “An Approach to the Analysis of Political Systems”, World Politics 9(3), 1957, S. 385.

[27] Norbert Wiener, The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society, Houghton Mifflin, Boston, 1950, S. 34.

[28] John D. Steinbruner, The Cybernetic Theory of Decision: New Dimensions of Political Analysis, Princeton University Press, Princeton, 1974.

[29] John von Neumann, Theory of Self-Reproducing Automata, ed. A. W. Burks, University of Illinois Press, Urbana, 1966, S. 73.

[30] Karl Wolfgang Deutsch, “Mechanism, Organism, and Society: Some Models in Natural and Social Science”, Philosophy of Science 18(3), 1951, S. 230-52.

[31] Karl Wolfgang Deutsch, Nerves of Government: Models of Political Communication and Control, Free Press, New York, 1963, S. 145.

[32] Ibid., S. 186.

[33] Ludwig von Bertalanffy, Théorie générale des systèmes, Dunod, Paris 1973 (1968).

[34] Karl Wolfgang Deutsch, Nerves of Government: Models of Political Communication and Control, a. a. O., S. 108.

[35] Karl Wolfgang Deutsch, “On Political Theory and Political Action”, American Political Science Review 65(1), 1971, S. 18.

[36] Karl Wolfgang Deutsch u. a., Political Community and the North Atlantic Area: International Organization in the Light of Historical Experience, Princeton University Press, Princeton, 1957.

[37] Carl Schmitt, Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology, Polity, Cambridge (UK), 2008 (1970), S. 89.

[38] Carl Schmitt, The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, a. a. O., S. 145.

[39] Carl Schmitt, “State Ethics and the Pluralist State”, in A. J. Jacobson and B. Schlink, Weimar: A Jurisprudence of Crisis, University of California Press, Berkeley, 2000 (1930), S. 310.

[40] Carl Schmitt, The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, a. a. O., S. 39.

[41] Carl Schmitt, Dialogues on Power and Space, op. cit., S. 80.

[42] Carl Schmitt, Glossarium: Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958 [Glossarium: Records From the Years 1947 to 1958], hrsg. von G. Giesler und M. Tielke, Duncker & Humblot, Berlin, 2015, S. 47.

[43] Paolo Virno, “Anthropology and Theory of Institutions”, 2007. http://eipcp.net/transversal/0407/virno/en.

in french here: https://entetement.com/la-theologie-politique-de-lentropie-un-katechon-pour-lere-cybernetique/

Foto: Stefan Paulus

    

ARCHIVE

Monat auswählen